



## Capítulo 11

# UNA VISIÓN BINOCULAR

## PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

*Una visión binocular. Psicoanálisis y filosofía*

Bárbara Bettocchi y Raúl Fatule

(editores)

© Bárbara Bettocchi y Raúl Fatule, 2014

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2014

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,  
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 978-612-317-023-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-12321

Registro del Proyecto Editorial: 31501361400772

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA Y EL NATURALISMO DE FREUD. EN TORNO A LOS PUNTOS DE PARTIDA DE RICŒUR

*Jorge L. Abumada y Eitan Gomberoff*

De los filósofos recientes fue quizá Paul Ricœur quien dedicó más ahínco, inteligencia y respeto a estudiar los escritos de Sigmund Freud, a los que desde su monumental *Freud y la filosofía. Un ensayo sobre la interpretación* (1965) otorga un lugar relevante en pro de desarrollar una hermenéutica ampliada. Su obra se presta a indagar los encuentros y desencuentros de dos formas del pensar, la filosofía y el psicoanálisis, aunque su vastedad nos fuerce a ceñirnos a sus puntos de partida.

Ya en el prefacio de *Freud y la filosofía* especifica Ricœur que en la medida en que su obra es filosófica y no psicológica, su interés radica en la nueva comprensión del hombre que Freud aporta. Piensa, contra quienes opinan que la indagación freudiana aborda lo menos humano del hombre, que el psicoanálisis entra en conflicto con cualquier otra interpretación global del fenómeno humano por ser una interpretación de la cultura. Su preocupación filosófica, dice Ricœur, se refiere a la textura o estructura del discurso freudiano. El capítulo I, «Lenguaje, símbolo, e interpretación», plantea desde su primer acápite, «Psicoanálisis y lenguaje», el marco general de su indagación. En el área del lenguaje se entrecruzan hoy, afirma, las investigaciones filosóficas desde Edmund Husserl y Martin Heidegger hasta Ludwig Wittgenstein; y desde la antropología hasta el psicoanálisis, el cual es partícipe mayor en la discusión sobre el lenguaje. Aun admitiendo que, en ausencia de un análisis personal y de experiencia

práctica del método, una lectura de Freud corre el riesgo de abrazar un fetiche, sostiene que la reflexión filosófica apunta al alcance más amplio de la pertenencia del psicoanálisis a la cultura en la reinterpretación de las producciones psíquicas referentes a la cultura: los sueños, el arte, la moral y la religión.

Afirma Ricœur que es en cuanto lenguaje que el psicoanálisis entra en la discusión general sobre el lenguaje y no debe considerársele como una psicología individual, pues ya desde *La interpretación de los sueños* se establece la conexión con la mitología y la literatura. No es en cuanto soñados, dice, que pueden interpretarse los sueños; solo puede interpretarse el texto del sueño relatado; no son los deseos sino su lenguaje lo que está en el centro del análisis. Las «vicisitudes del instinto» —para emplear la expresión de Freud— solo se alcanzan, sostiene Ricœur, como vicisitudes de la significación, como parte y a través del lenguaje. Cómo adquieren lenguaje los deseos, cómo pueden hacer fracasar al lenguaje o cómo, a su vez, pueden los deseos fallar en hablar configura un nuevo enfoque del habla humana, del significado del deseo.

Si lo anterior ancla en el lenguaje la indagación de Ricœur, en el acápite siguiente, «Símbolo e interpretación», la prioridad del lenguaje conlleva vías inesperadas. El vocablo alemán *Traumdeutung* presenta, según este autor, dos cuestiones: el sueño y la interpretación. Si la interpretación refiere a los sueños, el término *sueño* no efectúa un cierre hacia un fenómeno marginal de nuestra vida psíquica, sino que se abre hacia todas las producciones psíquicas incluyendo la insania y la cultura como análogas de los sueños. Si hablamos de vías inesperadas es porque luego amalgama Ricœur la hipérbole cartesiana de la duda y el recorrido freudiano de la investigación de los sueños, saltando al tema de la hermenéutica de la sospecha, y sostiene que lo que llama *semántica del deseo* implica como tema nuclear que «como hombre de deseos avanzo enmascarado —*larvatus prodeco*—» (1970, p. 7; la traducción es nuestra). Valga recordar al lector desprevenido que esa máxima era la guía de vida de René Descartes. Y continúa, en pro de una supuesta integridad y univocidad primordial del

lenguaje: «del mismo modo, el lenguaje cae desde el comienzo y en su mayor parte bajo la distorsión: significa algo distinto de lo que dice, tiene un doble significado, resulta equívoco. El sueño y sus análogos se ubican, pues, en un área del lenguaje de significaciones complejas en la que otra significación es a la vez dada y ocultada en un significado inmediato. Llamemos a esta doble significación “símbolo” [...]» (p. 7; la traducción es nuestra).

Poco aclara, y más bien confunde ámbitos diferentes, cuando compara la doble significación en el psicoanálisis con un terreno príncipes del autor, afirmando que «donde el psicoanálisis encuentra primariamente una distorsión de significados elementales ligados con deseos, la fenomenología de la religión encuentra primariamente la manifestación de una profundidad o [...] la revelación de lo sagrado» (p. 7; la traducción es nuestra) o cuando continúa poco más adelante: «¿es el mostrar-ocultar la doble significación, un disimulo de lo que significa el deseo, o puede ser a veces manifestación, revelación de lo sagrado? ¿Y es esta alternativa real o ilusoria, provisoria o definitiva? Dicho tema atraviesa la totalidad de este libro» (pp. 7-8; la traducción es nuestra). Así, Ricoeur esboza una ontología de base en la que el deseo o, para usar un término más abarcador, *la realidad psíquica* carece de entidad propia, en la medida en que es solo susceptible de distorsión y disimulo, mientras que lo sagrado sí tiene realidad pues es susceptible de revelación.

Trazando los contornos del campo hermenéutico retoma, luego, Ricoeur la otra raíz del título *Traumdeutung*: el término *Deutung*. Afirma que no significa ‘ciencia’ en general sino, de modo preciso, ‘interpretación’, para luego proseguir: «si los sueños designan —*pars pro toto*— toda la región de las expresiones de doble sentido, el problema de la interpretación, a su vez, designa toda comprensión referida específicamente al significado de las expresiones equívocas. Interpretar es entender una doble significación. Esto especifica el lugar del psicoanálisis en la esfera total de lenguaje: es el área de los símbolos o dobles significados y el área donde las diversas formas de interpretación confrontan entre sí» (p. 8; la traducción es nuestra).

De ahora en más, afirma, llamará *campo hermenéutico* a esta área, más amplia que el psicoanálisis, pero más estrecha que el área del lenguaje como un todo que es su horizonte. Por *hermenéutica*, continúa, entiende la teoría de las reglas que presiden una exégesis: la interpretación de un texto particular o de un grupo de signos que puedan ser vistos como un texto. Define los términos *símbolo* e *interpretación* uno por otro, llamando símbolo a una expresión lingüística que requiere interpretación e interpretación al trabajo de comprensión que apunta a descifrar símbolos.

A esta altura, pues, en el primer capítulo de *Freud y la filosofía*, la suerte está echada. El enfoque filosófico-hermenéutico de Ricœur restringe la comprensión a la exégesis de los símbolos lingüísticos o a la de grupos de signos vistos como un texto, con lo cual coloca al psicoanálisis en el interior del campo del lenguaje. Tal visión difiere nuclearmente de la visión naturalista de Freud al punto de ubicarse en sus antípodas.

El acápite tercero y final de este capítulo I, «Hacia una crítica del símbolo», contrapone dos nociones clásicas del símbolo: una excesivamente amplia, la otra, demasiado restringida. Para Ricœur, la noción amplia adjudica a las *formas simbólicas* una función general de mediación por la cual la mente o la conciencia construyen todos sus universos de percepción y discurso. Es, dice, la definición de Ernst Cassirer en *La filosofía de las formas simbólicas*, en la cual *lo simbólico* designa el denominador común de todas las formas de objetivación, esto es, de atribución de sentido a la realidad (pp. 10-11). Sostiene que tal mediación universal de la mente entre nosotros y lo real indica, por sobre todo, la carencia de inmediatez de nuestra aprehensión de la realidad. La tarea de una filosofía de las formas simbólicas sería arbitrar en el absolutismo de lo simbólico que se juega entre muy diferentes áreas —la matemática, la lingüística, la historia de la religión, el arte, la ciencia—. Tal como lo plantea Ricœur, en términos inocultablemente cartesianos, el problema de Cassirer es cómo atribuimos significación llenando con significados los *contenidos sensoriales*.

Afirma que se pone ahí en juego la especificidad del problema hermenéutico. Al unificar todas las funciones de mediación bajo rótulo de *lo simbólico*, Cassirer vuelve al concepto tan amplio como los de *realidad y cultura*, con lo cual borra una distinción de base que traza una verdadera línea divisoria: la que hay entre expresiones unívocas y plurívocas, distinción que crea el problema hermenéutico. Ricœur dice que al utilizar el término *simbólico* para la función significante en su totalidad careceremos de un vocablo para designar al grupo de signos cuya textura intencional requiere una lectura en el sentido primero, literal e inmediato. Sostiene que el problema de la unidad del lenguaje no es abordable válidamente hasta asignar un estatuto fijo a un grupo de expresiones. Si *significar* abarca la dualidad de ‘expresión y designación’, la dualidad de *lo simbólico* no se restringe a la de ‘signo sensorial y significación’ ni a la de ‘significación y objeto designado’, sino que es una relación de significación con significación, lo que presupone signos que tienen ya un significado primario, literal, manifiesto. Nos recuerda aquí Ricœur que restringe la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple significación cuya textura semántica es correlativa con el trabajo interpretativo que explica su segundo o múltiple significado.

Para replantear sobre nuevas bases cómo atribuimos significación llenando con significados los contenidos sensoriales en pro de una epistemología del simbolismo aborda tres zonas de emergencia del simbolismo: lo sagrado como vehículo de lo cósmico, lo onírico diurno y nocturno, y la imaginación poética. En los sueños, el contenido manifiesto refiere sin fin a un significado escondido, hecho que hace, afirma, de cada soñante un poeta; el sueño como espectáculo nocturno nos es desconocido, solo es asequible en el relato del despertar. Afirma que los sueños en sí mismos orillan el lenguaje, pues pueden ser relatados, analizados, interpretados. En cuanto a la imaginación poética, imposible reducirla a la capacidad de formar una imagen mental de lo irreal: la imagería de origen sensorial, dice, sirve meramente como vehículo y como material para el poder verbal cuya verdadera dimensión la dan lo onírico y lo cósmico.

Tal como el soñante —cuyo sueño privado está cerrado a todo— comienza a instruirnos al narrar su sueño —y es la narrativa lo que presenta el problema tal como el himno del salmista nos presenta el cosmos—, así el poeta nos muestra el nacimiento de la palabra, bajo su forma escondida en los enigmas del cosmos y de la psique.

La segunda versión, que Ricoeur juzga excesivamente restringida, considera el vínculo de la significación con la significación en el símbolo en términos de analogía. En el caso del psicoanálisis, el trabajo del sueño es mucho más complejo que la forma clásica de la analogía y, añade —retomando su hermenéutica de la sospecha—, que Karl Marx y Friedrich Nietzsche denunciaron ya una cantidad de argucias y falsificaciones de la significación. La doble posibilidad de una relación analógica «inocente» y una distorsión «astuta» da lugar a dos vertientes hermenéuticas: la escuela de la reminiscencia y la escuela de la sospecha.

Sirvan como resumen de su postura sus afirmaciones acerca de que la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble significación; que los símbolos elevan lo afectivo a una articulación significativa; que es la palabra lo que aparta al afecto de su muda opacidad y, por ende, todas las etapas de lo afectivo pueden demarcarse en etapas semánticas.

En el capítulo II, «El conflicto de las interpretaciones», compara dos tradiciones disímiles, la aristotélica y la exégesis bíblica. En Aristóteles es *interpretación* todo enunciado verbal dotado de significación, pero, en especial, la enunciación compleja, la sentencia, incluyendo órdenes, deseos, interrogaciones, y el discurso declarativo susceptible de verdad y falsedad, esto es, la proposición declarativa que es el terreno propio de la lógica, dejando a la retórica y a la poética los otros tipos de discurso. La noción lógica de la significación exige la univocidad, lo cual bloquea el pasaje de la interpretación hacia el entendimiento de la plurivocidad. En la tradición de la exégesis bíblica, la hermenéutica es la ciencia de las reglas de la exégesis, esto es, de las particularidades de la interpretación textual; aquí el límite lo da la aplicación a los textos literarios: la exégesis

es la ciencia de los escritos. Freud, dice Ricœur, usa esta noción de texto al comparar el trabajo del análisis con la traducción de un lenguaje a otro: la narrativa del sueño es un texto ininteligible que el analista sustituye por un texto más inteligible. En seguida intenta Ricœur acercarse a Freud y Nietzsche, quien tomando el término *Deutung* de la filología lo introdujo en la filosofía al servicio de una táctica de sospecha y una batalla contra las máscaras ligándolo a una nueva problemática de la representación, la *Vorstellung*, y a la problemática de la ilusión. Freud, afirma Ricœur, extiende aún más la interpretación —y por ende, se supone, la hermenéutica— al abarcar cualquier conjunto de signos que puedan tomarse como un texto por descifrar, sea un sueño o un síntoma neurótico, un ritual, un mito, una obra de arte o una creencia. Ricœur observa que nos topamos a esta altura con una dificultad clave de la hermenéutica moderna, con una dificultad peculiar del acto de interpretar: que no existe una hermenéutica general, un canon universal de exégesis, sino diversas y opuestas teorías de las reglas de la interpretación. En un polo, se entiende la hermenéutica como manifestación y restauración de un significado que me adviene a modo de mensaje; en el otro polo se la entiende como una desmitificación, como la reducción de una ilusión. Este hecho crea una doble sollicitación y una doble urgencia, una voluntad de sospechar y una voluntad de escuchar. Nuestra época, dice Ricœur, no terminó aún de barrer los *ídolos* y recién comienza a escuchar a los *símbolos*. Pudiera ser, afirma, mucho más cerca de Nietzsche que de Freud, que una iconoclastia extrema se corresponda con la restauración del sentido.

El segundo acápite, «La interpretación como recolección del sentido», plantea que lo opuesto a la sospecha es la fe: una fe poscrítica, racional, puesto que interpreta, pero fe al fin, pues busca, a través de la interpretación, arribar a una segunda inocencia. La fenomenología es, dice, instrumento de escucha, de recolección, de restauración del sentido: «creer para comprender, comprender para creer» es su máxima, y tal máxima es el círculo hermenéutico de creencia y comprensión.

Sostiene que lo primero por anotar, en esta fe en la revelación por la palabra, es el cuidado o preocupación por el *objeto* de todo análisis fenomenológico, que aparece como un deseo «neutral» de *describir* como opuesto a *reducir*. Uno reduce cuando explica a través de causas psicológicas o sociales, a través de la génesis individual o histórica, a través de la función afectiva o ideológica. Uno describe, dice, al deslindar la intención y su correlato, ese *algo* hacia lo que se tiende, el objeto implícito en el ritual, en el mito y la creencia. En su investigación del simbolismo de lo puro y lo impuro, el cuidado por el objeto consistió en rendirse al movimiento de significación que partiendo del sentido literal —la mancha o contaminación— apuntaba a algo captable en el ámbito de lo sagrado. Pero, ¿acaso no es la expectativa de ser hablado lo que nos mueve al cuidado del objeto? Ricœur sostiene que la expectativa implica una confianza en el lenguaje: la creencia de que el lenguaje, dando soporte a los símbolos, no es tanto hablado por los hombres como hablado a los hombres, quienes nacen en el lenguaje, en la luz del logos «que esclarece a cada hombre que adviene al mundo» (p. 30; la traducción es nuestra). Tal idea, que anima su indagación, se ve cuestionada hoy por otra corriente hermenéutica, la de la «sospecha», que duda del objeto y de su manifestación, aquella que no es explicación del objeto sino arrancamiento de máscaras, interpretación que reduce disfraces.

Un segundo punto proveniente de la fenomenología de la religión es la «verdad» de los símbolos que cumple la intención significante. Tal surgió en su investigación del vínculo analógico entre el significante primario o literal y el significado secundario —por ejemplo en el ligamen entre desviación y pecado, entre carga y culpa—. Se trata de una relación primordial, infaltable, completamente distinta del carácter convencional y arbitrario de los signos «técnicos», que solo significan lo que en ellos ponemos. En dicha relación de significación a significación reside lo que llama la *completud* del lenguaje, en la que la segunda significación reside ya de algún modo en la primera. Así, indica que Mircea Eliade mostró que la potencia del simbolismo cósmico reside en que no es arbitrario

el ligamen entre lo visible de los cielos y el orden que manifiestan. Es lo que Ricœur llama el *poder revelador de los símbolos*, pese a su opacidad, en contraposición a los símbolos técnicos que pueden ser vaciados, formalizados, reducidos a meros objetos de un cálculo. Solo los símbolos *dan* lo que dicen, remitiendo al tema de la participación: tras el silencio y el olvido surgidos de la vasta manipulación de signos vacíos y la construcción de lenguajes formalizados, la preocupación actual por los símbolos expresa un nuevo deseo de ser destinatarios, la expectativa de una nueva palabra que es la intención implícita de toda fenomenología del símbolo poniendo primero el acento en el objeto, luego en la completud del símbolo para finalmente celebrar el poder de revelación de la palabra primordial.

Si el acápite segundo se centró en la fenomenología de la religión, el tercero, «La interpretación como ejercicio de la sospecha», examina a Freud en múltiple compañía (Marx y Nietzsche desde ya, pero también René Descartes), cumpliendo un papel de charnela para definir la escuela de la sospecha. Pese a sus diferencias, dice Ricœur, Marx, Nietzsche y Freud se oponen a la fenomenología de lo sagrado y podría ubicarse en términos negativos su coincidencia diciendo que comparten una idea de la «verdad como mentira». Pero su intención común radica —sostiene— en considerar a la totalidad de la conciencia primariamente como conciencia «falsa». El filósofo cartesiano sabe que los hechos son dudosos, que no son como aparecen, pero no duda de que la conciencia es tal como aparece ante sí misma: en la conciencia la significación y la conciencia de la significación coinciden. Tras Marx, Nietzsche y Freud —afirma Ricœur— comenzamos a dudar de la conciencia.

Para Ricœur no debe malentenderse a los maestros de la sospecha como maestros del escepticismo, aunque sean grandes «destructores», en el sentido en que para Heidegger la destrucción es un momento de cualquier nueva fundamentación. Limpian el horizonte para una nueva verdad, no solo mediante la crítica «destructiva», sino además con la invención de un arte de la *interpretación*, un arte del *desciframiento*. Para Marx, Nietzsche y Freud, sostiene, la categoría fundamental de la conciencia es la relación

escondido-mostrado, o si se prefiere, simulado-manifiesto. Su característica distintiva abarca tanto los procesos de falsa conciencia cuanto el método de desciframiento: ambos van juntos, pues el hombre de la sospecha opera el reverso del trabajo de falsificación del hombre de astucias. Y además, lejos de ser detractores de la conciencia, apuntan a extender sus límites a través de una toma de conciencia, de confrontar a la realidad desnuda, con la disciplina de Ananké, diosa de la necesidad.

Pero cabe preguntar: ¿fue necesario acaso esperar a Descartes para saber que los hechos son dudosos? Él introduce la llamada duda hiperbólica, dudando de sí y de la totalidad de lo dado, pues se sabe, desde que el mundo es mundo, que los hechos suelen engañar. Asimismo, la idea de que la conciencia suele engañar no esperó a Marx, a Nietzsche ni a Freud. Valgan como ejemplo preclaro, en la generación que precedió a Descartes, los *Essays* de Michel de Montaigne. Poner en primer plano la autotransparencia de la conciencia priorizando la *cogitatio*, el razonamiento deductivo al modo de la geometría, fue una invención cartesiana, correlativa de su generalización de una visión mecánica del universo que conlleva una abolición de la biología y la psicología: recordemos que para Descartes los animales, y el hombre en cuanto corpóreo, son puramente mecánicos. Tanto la biología como la psicología cesan, entonces, de ser dominios autónomos alimentados por evidencias propias. Radica ahí, creemos, el área de mayor discrepancia oculta, y también de mayor fertilidad potencial, en el encuentro de la búsqueda de Ricœur de una hermenéutica ampliada con el pensamiento freudiano.

¿Es lícito ubicar a Ricœur en el marco cartesiano? Él afirma que:

[...] la postulación del ego es la verdad primera para el filósofo que se ubica en la amplia tradición de la filosofía moderna que comienza con Descartes y se desarrolla en Kant, Fichte y la corriente reflexiva de la filosofía europea. Para esta corriente [...] la postulación del *ego* es una verdad que se plantea por sí misma; no puede ser verificada ni deducida; es a un tiempo el planteo de un ser y de un acto; el planteo de una existencia y de una operación del pensamiento: *yo*

*soy, yo pienso*; existir, para mí, es pensar; existo en cuanto pienso. Esta verdad no puede ser verificada como un hecho, ni deducida como una conclusión, debe postularse a sí misma en la reflexión: tal autopostulación es la reflexión; Fichte llamaba a esta primera verdad *juicio tético*. Tal es nuestro punto de partida filosófico (p. 30; la traducción es nuestra).

Ahí se centra el marco de su evaluación de la obra de Freud y sus discrepancias iniciales, y también la oportunidad de incorporar, aunque sea en parte, lo que llama el naturalismo de Freud al servicio de su intento de elaborar una hermenéutica ampliada. En esa vía, Ricœur afirma que la reflexión es una tarea y que la postulación del ego no es algo dado sino también una tarea; no es *gegeben* sino *aufgegeben*. Asimismo, sostiene que dicha reflexión debe volverse interpretación puesto que uno no capta el acto de existir sino en signos desparrramados en el mundo; por lo cual la filosofía reflexiva debe incluir los resultados, los métodos y los presupuestos de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre. Agrega que solo la reflexión abstracta —tal como ocurre en la lógica simbólica— habla desde ninguna parte. Para volverse concreta la reflexión debe perder su pretensión inmediata a la universalidad. Lo que se nos ofrece es una relación de tres términos: la reflexión, la interpretación entendida como restauración del sentido y la interpretación entendida como reducción de la ilusión.

El libro II, «Lectura de Freud», se abre desde la priorización de lo teórico: «encararemos al psicoanálisis desde su lado más exigente, su sistematización, lo que Freud llamó su “metapsicología”» (p. 61; la traducción es nuestra), en la idea —creemos muy discutible— de que «en las ciencias del hombre la “teoría” fundamenta los hechos; los “hechos” del psicoanálisis son armados por la teoría —en términos freudianos, por la “metapsicología”; las teorías y los hechos solo pueden confirmarse o invalidarse conjuntamente» (p. 61; la traducción es nuestra). Considera que la «topografía» freudiana es abstracta al no tomar en cuenta

la naturaleza intersubjetiva de los dramas de los cuales emerge, esto es, que la sistematización freudiana es solipsista pues las situaciones y relaciones de las cuales habla el psicoanálisis y son habladas en el psicoanálisis son intersubjetivas. Partiendo del mecanicismo con que la topografía se modelizó al inicio, toma alternativamente al psicoanálisis como una explicación de los fenómenos psíquicos como conflictos de fuerzas (por tanto como una *energética*) y como una exégesis del sentido aparente a través de un sentido latente, esto es, como una *hermenéutica*. Ese mecanicismo inicial de la teoría freudiana que torna precaria, afirma, la conexión entre energética y hermenéutica, recién se cuestiona en la segunda teoría instintiva, al precio de retornar a una mitología filosófica emblematizada por las figuras de Eros, Tánatos y Ananké.

Planteados sus puntos de partida, por motivos de espacio, dejamos aquí el magno texto de Ricœur. Anotemos que su disyunción entre un mecanicismo teoreticista y solipsista y una hermenéutica ubicable en el ámbito del lenguaje reinstala como interior al psicoanálisis la brecha ínsita en los cartesianismos entre una *cogitatio* coextensiva con el lenguaje y una corporeidad en términos mecánicos que engloba en lo mecánico lo pulsional y lo afectivo, lo cual los priva de constituirse en un ámbito evidencial, motivacional, comunicacional y judicial de pleno derecho. Valga aquí la afirmación del físico francés Pierre Duhem de que «Descartes y los filósofos que lo siguen se han negado atribuir a la materia cualidad alguna que no fuese puramente geométrica o cinemática» (1993, p. 105; la traducción es nuestra). Sobre la base de esa brecha cartesiana insalvable sostendrá Ricœur, hacia el final de *Freud y la filosofía*, la realidad del *ello* —pero solo por dar lugar al pensar por parte del exégeta— y la idealidad del sentido, pues el sentido es tal —dice— solo al finalizar el análisis, tras su elaboración en la experiencia analítica y a través del lenguaje de la transferencia. También dirá que el inconsciente es *ello* y solo *ello*, y que sería mitológico sostener que el inconsciente piensa.

Como veremos en seguida, justamente allí, en el hueco que establecen las filosofías entre mecánica y lenguaje se despliega en la indagación clínica

del psicoanálisis el naturalismo freudiano, en una *Deutung* de afectos y ansiedades como nivel evidencial con pleno peso propio. Aclaremos antes que, aunque Ricœur centre el término *Deutung* en un contexto filosófico-hermenéutico negando que el psicoanálisis sea una ciencia observacional, como señaló Jean Laplanche (1992) el término freudiano *Deutung*, que pertenece al alemán corriente antes que al filosófico, es más ostensivo y mucho menos hermenéutico que el vocablo ‘interpretación’: *deuten auf* significa ‘apuntar con el dedo o indicar con los ojos’, esto es, refiere a niveles significativos y comunicacionales netamente extralingüísticos (Ahumada, 1999).

## UN BEBÉ COMO TESTIGO

En intento de ilustrar dichos niveles significativos y comunicacionales, previos y subyacentes al lenguaje, regidos por los afectos y ansiedades que configuran una pragmática, valga atenernos a la injunción bíblica «Y seréis guiados por el niño». Ilustraremos pues con esos grandes olvidados de la filosofía que son el niño y aún más el bebé. Nuestro ejemplo encuadra en el primer año de vida y corresponde, como el juego freudiano de *Fort-Da*, a una observación en la vida diaria (Ahumada, 2008). El bebé-testigo llegaba a los diez meses de edad, limitándose su expresión verbal a «da, da, da»; captaba ya distintos términos, entre ellos los referentes a su chupete y a su mamadera, y los nombres de quienes le eran más inmediatos. Pasaba dos veces por semana varias horas por día en casa de sus abuelos, donde hallaba, en orden de importancia, a quien allí cumplía el rol de cuidadora suya, a la abuela y al abuelo. Estaba más contento cuando los tres se hallaban presentes, buscándolos visualmente. Aunque el abuelo era el menos relevante, lo buscaba con la mirada en su sillón habitual para cerciorarse de si estaba o no. Es indicativo de la vigencia de una pragmática de presencia-ausencia que cuando, por ese entonces, la abuela se ausentó durante algo más que una semana, el bebé cada vez que llegaba a la casa, y estando en brazos de su cuidadora, buscaba con afán a la abuela con la mirada, y ante la respuesta

verbal de que su abuela no estaba (respuesta que pensamos comprendía), insistía ansiosamente en dirigir a su cuidadora con cuerpo y gestos hasta hacerla recorrer todas las habitaciones, para recién entonces tranquilizarse dando por admitida la ausencia de la abuela<sup>1</sup>.

Respondamos, desde esta observación cotidiana, a la afirmación, propuesta por Ricœur, de que el psicoanálisis es interior al lenguaje, tesis, que, como ya dijimos, parte de la postura filosófico-hermenéutica que sostiene que la significación deriva del lenguaje. Así, pues, afirmar que los hombres nacen en el lenguaje, que en la luz del logos se esclarece cada hombre que viene al mundo, poco nos aclara.

Que la dinámica gestual descrita así como los afectos y ansiedades en juego sean interiores a la estructura del lenguaje y deriven dinámicamente de este implicaría nada más y nada menos que suponer que la importancia para el bebé del vínculo con su madre o sus sustitutos —en este caso la abuela— surge de la estructura del lenguaje y está regida por la misma. Anotemos, además, que el bebé se muestra exquisitamente sensible al contexto, noción que incluye un aspecto mnémico-vincular insoslayable: es solo al llegar al departamento de los abuelos y frente a la ausencia persistente de la abuela que el contacto con su ausencia desencadena ansiedad y pone en marcha un pensamiento-en-acción altamente sofisticado, intentando resolver dicha ansiedad con una verificación ostensiva compleja cerciorándose de su ausencia mediante la observación con sus propios ojos al buscarla en cada lugar del ámbito habitual de interacción. En términos freudianos estamos en el territorio de las *Dingvorstellungen*, las ‘presentaciones-cosa’ (*thing-presentations* las llama Strachey), no en el territorio verbal de las *Wortvorstellungen*, las ‘presentaciones-palabra’.

---

<sup>1</sup> En otro trabajo esta observación de un bebé de diez meses de edad ilustra la falacia de distinguir entre, como lo hacen las neurociencias, una memoria procedimental o implícita, sin contenido psíquico, y una memoria declarativa o explícita de individuos y eventos, supuestamente asequible solo a partir de los dos a tres años (Ahumada, 2011).

¿Ayudaría afirmar, tal como plantea Ricœur respecto de Cassirer, que el tema es cómo se atribuye significación a los contenidos sensoriales? ¿Sumaría sostener que fue la ausencia del contenido sensorial (o del dato sensorial) de la presencia de la abuela lo que puso en marcha lo ocurrido? Tal retraducción a un lenguaje cartesiano en función de datos sensoriales —o *signos sensoriales*, como los llama Ricœur— supuestamente sin contenido psíquico, no solo no añadiría nada relevante. Peor, obliteraría lo más crucial de lo que está en juego, el vínculo emocional con la abuela, que pone en marcha la situación de búsqueda en el marco de la sensibilidad al contexto activando en el bebé la expectativa de su presencia. Lejos, tanto de la visión cartesiana de la acción como puramente mecánica cuanto del centraje hermenéutico de la significación en el lenguaje, vale recordar a esta altura el aserto de Wilfred Bion, que creemos ilustra el pensamiento-en-acción de nuestro bebé-testigo y también nuestra breve viñeta clínica: «el uso de las ideas, y los símbolos que las representan, está menos avanzado que el proceso por el cual las ideas evolucionan» (1962, p. IX; la traducción es nuestra). La objeción de que los mecanicismos soslayan los afectos, las ansiedades y los contextos relacionales como dimensiones centrales de las situaciones humanas en proceso tiene, pensamos, amplia vigencia. Así, Ricœur no duda de la opacidad de los afectos, que solo adquieren significación por el lenguaje.

### UNA VIÑETA PSICOANALÍTICA

Un niño de siete años con trastornos de la atención que dificultan su aprendizaje en la escuela (donde se lo sienta en la primera fila para que pueda atender a la maestra) llega a su sesión de mediodía tras su ardua mañana escolar visiblemente molesto, diciendo: «son muchas cosas, no sé si puedo»; y luego repite: «no sé si puedo, yo me canso y le digo a la señorita...». Toma su bolsa de soldados. Al tratar de abrirla se desparraman y con gran irritación intenta ordenarlos. Una vez ordenados los soldados, se sienta en su silla mirando al piso diciendo «no sé qué puedo hacer...».

Tras un par de minutos abre el estuche de sus marcadores con una fuerza tal que rompe el estuche y los marcadores se desparraman. Toma luego los marcadores, los coloca sobre la mesa, busca la plastilina y modela una especie de cordón; juntando los marcadores, los coloca en la palma de la mano del analista rodeándolos con el cordón de plastilina, dándoles cierta fijeza y cohesión. Se anima y pide al analista que los dejen siempre así (efectivamente, en sesiones posteriores sostiene en una mano los marcadores cohesionados por la plastilina). Tras su empeño, el niño suspira mostrando agotamiento, ante lo cual el analista interviene verbalmente diciéndole: «estás haciendo esfuerzos muy cansadores para que tus cosas, tus ideas, estén juntas y no se desparramen». El niño responde: «déjamelos así en la caja y otro día hacemos lo mismo con los colores».

Asistimos aquí, tal como ocurrió con nuestro bebé-testigo, a una secuencia de pensamiento-en-acción, en la que el niño despliega sus dificultades y sus intentos de resolución, mechada en este caso, tratándose de un niño de ocho años, con sus comentarios verbalizados, y, además, con una intervención verbal del analista. Vale aquí también el término pensamiento-en-acción, pues es en el nivel de la pragmática de la acción lúdica que surge la secuencia principal de la significación en evolución, a través de la dramatización actuada en el juego. En este caso, la secuencia central de la significación ilustra el modo en que, tal como en la escuela, se desparraman en la sesión los contenidos internos del niño y se requiere la agotadora tarea de ligarlos de un modo más coherente. Es razonable asumir que al avanzar la evolución psíquica el lenguaje cumplirá para el niño, en muchos momentos, una tarea de cohesión de los contenidos psíquicos en juego comparable al ligamen que cumple en la sesión descrita —y en sesiones subsiguientes— el cordón de plastilina. Asistiremos en tal caso a una doble referencia en el lenguaje. Al objeto externo como referente, clásico en la lógica y la filosofía del lenguaje, se suma una referencia interna, la mayor parte de las veces fuera de la conciencia, ubicable en su propia tarea de construcción como persona: su construcción como sujeto antes que una arqueología del sujeto.

## ¿HACIA UNA VISIÓN BINOCULAR?

Vimos que desde Cassirer hasta Ricœur los planteos hermenéuticos, centrados en símbolos sin el suficiente anclaje en el decurso vivido, recurren a ese artificio *entelequial* de los mecanicismos aplicados a lo humano, la noción cartesiana de dato sensorial, de contenido sensorial sin contenido psíquico, al cual se adosará luego la significación, aportada por el lenguaje. En un libro posterior, *El conflicto de las interpretaciones* (1969), Ricœur revisa dicha postura para arribar a una crítica concreta del *cogito*. Indica que ya Maurice Merleau-Ponty sugirió que la carnalidad de los instintos freudianos abre las puertas a una *arqueología del sujeto*. Sostiene que a partir de los desarrollos freudianos en los que el sujeto se plantea en el nivel instintivo antes que plantearse en el reflexivo, podemos, hoy, reconocer al *cogito* cartesiano como un *cogito* ilusorio, que asume vanamente el papel de acto fundacional en el cual el pensar toma prioridad respecto del existir: *pienso*, luego *existo*. Afirma: «Es desde el narcisismo que se induce la identidad del *cogito* reflexivo con la conciencia inmediata, haciéndome creer que soy tal como pienso que soy» (1969, p. 238; la traducción es nuestra). Señala, entonces, que la función filosófica del pensamiento freudiano es introducir una brecha entre la apodicticidad del *cogito* abstracto y la reconquista de la verdad del sujeto concreto. En esa brecha, dice, se desliza la crítica del falso *cogito*, la deconstrucción de los ideales del *ego* que forman una pantalla entre el *ego* y uno mismo, «deconstrucción que constituye una especie de trabajo de duelo» (Ricœur, 2004, p. 239; la traducción es nuestra).

Pero no es a partir de la teoría sino de su lectura de la técnica psicoanalítica que vislumbra, Ricœur (1969), en el psicoanálisis, mucho más que otros filósofos: un camino hacia lo que llamó *la reconquista de la verdad del sujeto concreto*. Citando escritos de Freud sobre la técnica, *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* (1915) y *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica* (1919), considera que dichos textos, de una claridad ejemplar, abren un abismo entre lo que puede la reflexión extraer

de sí y lo que solo una práctica puede lograr. Las observaciones de Freud sobre el manejo de la transferencia le muestran, afirma, la irreductible diferencia entre la fenomenología, aún la más existencial, y el psicoanálisis como actividad clínica: «una relación de trabajo-a-trabajo, trabajo del analista y trabajo del analizado, caracteriza la especificidad del psicoanálisis y lo constituye como técnica» (2004, p. 179).

Coincidimos en que la técnica psicoanalítica es una antitécnica, pues no corresponde al mundo de la técnica que apunta a dominar la naturaleza —y a dominar lo humano— a través de tecnologías. El proceso clínico del psicoanálisis apunta a la veracidad. Pero desde el ejercicio de dicha antitécnica debemos diferir cuando, siguiendo la línea hermenéutica, Ricœur insiste en que el proceso del psicoanálisis se da enteramente en el campo del lenguaje y, por ende, no hay «hechos» ni observación en el psicoanálisis, sino solo la interpretación de una historia narrada. Aunque el psicoanalista de adultos se circunscribe en alguna medida al campo del lenguaje, la observación visual del *aquí-y-ahora* de la interacción —pues desde su sillón el analista está atento al semblante y los gestos de su analizado en el diván— y, desde luego, la intuición, desempeñan un rol contextual. En el caso del analista de niños, las tareas extralingüísticas del psicoanalista se hacen obvias en el papel mayor de la observación del juego y de los dibujos del niño y también en la debida asunción de los roles lúdicos actuados que a lo largo del proceso el niño le propone (Gomberoff, 2008). Y en lo que al analizado concierne, niños y adultos no solo escuchan al psicoanalista en el nivel verbal sino que además lo ponen a prueba bajo observación, escrutándolo con igual o mayor atención que la que dedican a los contenidos psíquicos que les surgen.

Si bien Ricœur enuncia como irreductible la diferencia entre lo que puede aportar la fenomenología y lo que provee el psicoanálisis como actividad clínica y como relación de trabajo-a-trabajo del analista y del analizado —siendo esta su especificidad— y admite que la comprensión libresco no puede sustituir a la experiencia de un psicoanálisis personal; piensa, sin embargo, que lo allí vivido es comunicable de modo tal que

la experiencia analítica puede transponerse al nivel de la teoría mediante conceptos descriptivos en un segundo nivel de conceptualización. Con lo cual asume que «el filósofo en cuanto tal puede comprender la teoría psicoanalítica y aún, en parte, la experiencia psicoanalítica» (2004, pp. 160-161). Esto supone que la teoría psicoanalítica recoge, desde su generalidad, lo ocurrido en los procesos singulares de las indagaciones clínicas psicoanalíticas, que serían con ello reconstruibles a partir de la teoría. Nada más lejos de lo que sucede y esto marca, creemos, los límites y las debilidades del psicoanálisis y de la filosofía.

La experiencia psicoanalítica pone en marcha un contexto del descubrimiento de hechos psíquicos singulares y, en buena medida, impredecibles y lo que conocemos como teoría psicoanalítica solo recoge en forma laxa lo que sucede en el proceso. Así, podemos hablar de una teoría del *insight* y puede esta ayudarnos en nuestra tarea, pero de ningún modo será por sí misma capaz de determinar los sucesivos *insights* que se irán desarrollando en cualquier caso particular. Opuestamente a lo que Ricoeur considera cartesianamente como sistema científico, que puede caracterizarse como un sistema cerrado (p. 65), lo que en psicoanálisis llamamos teoría está dado por conceptos abiertos sin límites precisos entre sí, que no son susceptibles de emplearse para la deducción rigurosa. Lo concerniente al «contexto de verificación» adopta en el proceso clínico la forma de la verificación informal, susceptible de someterse a su vez a indagación de modo reiterado, en la medida en que lo requieran nuevas e imprevisibles evidencias. Como bien dijera Freud (1914), las teorías en psicoanálisis no son sino andamiajes prestos a ser descartados en cuanto nuevos hallazgos lo requieran. No hay, pues, en el psicoanálisis distinción neta entre contexto de descubrimiento y contexto de verificación, tal como sí puede ocurrir en las ciencias deductivas. Aún en estas, tal distinción rige solo en los periodos que Thomas Kuhn llama de *ciencia normal*.

Desde el neokantismo de Cassirer hasta Ricoeur, tanto para las filosofías fenomenológico-hermenéuticas cuanto para las epistemologías en boga desde Immanuel Kant hasta Ernest Nagel, Richard B. Braithwaite,

Adolf Grünbaum y Karl Popper, las ciencias formales o deductivas —y centralmente la física— se constituyen en modelo universal acerca de qué es ciencia, dejando del todo de lado la estructura de la adquisición de conocimientos en las muy diversas ciencias observacionales. De allí que en un escrito final, ese logicista y deductivista impenitente que fue Popper (1994) debió admitir que su demarcacionismo no daba entrada a Charles Darwin en los recintos de la ciencia. Lo mismo le ocurriría con esa hija de Darwin, la etología, y le ocurrió, a lo largo de décadas, con el psicoanálisis.

Sucede que las nociones formalistas-deductivistas de la ciencia que dominan las filosofías no contribuyen a articular una visión binocular entre la filosofía y las ciencias observacionales, incluyendo esa particular ciencia observacional de la complejidad de lo psíquico que es el psicoanálisis. Más que con una visión binocular —que implica una coordinación convergente— solemos toparnos con una bizquera divergente. Empero, como vimos, la búsqueda de una hermenéutica ampliada, de una hermenéutica concreta, es susceptible de generar acercamientos relevantes, que lo serían mucho más si la reflexión hermenéutica estuviera dispuesta a ceder en su noción de base de que la significación reside en el lenguaje como horizonte último y supiera dar lugar a los afectos, a las ansiedades y al rol prioritario del contexto en los eventos humanos, como lo hace Freud en lo que Ricoeur llama *su naturalismo*. También, al hecho —que Ricoeur no consigue considerar sino como mitológico— de que el pensar es en su origen inconsciente, situación que Freud tenía clara desde 1895, pues en los *Estudios sobre la histeria* señala que los procesos de pensamiento solo se hacen conscientes por momentos y muchas veces en forma fragmentaria (Breuer & Freud, 1895). Aún el pensamiento creador en las ciencias surge desde las profundidades del psiquismo, muchas veces en forma de imágenes, como lo muestran elocuentemente los relatos de descubridores pioneros en diversas ciencias, desde Friedrich August Kekulé, en la química, a Albert Einstein, en la macrofísica, y hace poco el matemático Andrew Wiles en el arduo proceso de resolución del último teorema de Fermat.

También Louis Pasteur, afirmando que la suerte favorece a las mentes preparadas, se atiene a lo aleatorio del momento del darse cuenta, del pensar que conduce al descubrimiento. La idea de que el proceso del pensar pertenece de pleno derecho a lo regido por la conciencia es un pertinaz prejuicio cartesiano.

En el cuestionamiento del *cogito* cartesiano reside, desde nuestro punto de vista, el acierto mayor de Ricœur (1969) en su aproximación a las ideas de Freud. Es a partir de los planteos freudianos de un sujeto instintivo anterior al sujeto reflexivo que se cuestiona el papel fundacional del pensar respecto del existir, entronizado en la fórmula *pienso, luego existo*, fórmula que me hace pensar que soy tal como pienso que soy. Agreguemos que la apodicticidad del *cogito* abstracto, de la reflexión en sí misma, no solo prioriza el pensar sobre el existir, sino que en el vasto ámbito del pensamiento —que, como Freud bien sabía, abarca una multiplicidad de niveles extralingüísticos y lingüísticos, muchas veces contradictorios entre sí— el *cogito* prioriza los modos deductivos en los que la reflexión se autonomiza al punto de volverse autosuficiente pareciendo bastarse a sí misma y prioriza la cerrazón de los sistemas formales organizados al modo de la deducción, en la ambición de cosechar certezas.

Que, como muy bien capta Ricœur (1969), haya un abismo entre lo que la reflexión logra extraer de sí misma y lo que solo una práctica clínica concreta puede lograr nos enfrenta con los límites ínsitos de la filosofía y de las teorías psicoanalíticas. La reflexión filosófica no puede acceder a develar las peculiares complejidades que presenta cada situación concreta en su singularidad y tampoco pueden los intentos de construcción de teoría del psicoanálisis recoger y transmitir la riqueza singular que devela cada proceso clínico. En el camino, arduo e ineludiblemente personal, hacia lo que llamó Ricœur la reconquista de la verdad del sujeto concreto, abarcar la irreductible singularidad de lo que está en juego está más allá de la reflexión filosófica y de las conceptualizaciones teóricas del psicoanálisis. Como dice un refrán inglés, «Dios está en los detalles».

Digamos, para finalizar, que en la hermenéutica de la sospecha Ricœur (1965) aúna a Marx, Nietzsche y Freud en la invención de una crítica «destructiva» y de un arte de interpretar. Se puede objetar, empero, que sus discordancias superan ampliamente a las coincidencias. Si Marx y Nietzsche, dirigiéndose resueltamente a lo social y a lo cultural, proponen soluciones radicales —la revolución proletaria y la reversión de todos los valores— en el afán de acceder de una vez por todas a un devenir histórico plenamente humano, en cambio el arte de interpretar freudiano nos aporta, más modestamente, un método, otorgando a cada uno la oportunidad de un proceso de indagación propio, de un doble trabajo de sus evidencias personales. En cuanto a la actitud de cuidado del objeto por parte del analista, la neutralidad benevolente, mal puede calificársela, aunque fuese solo metafóricamente, de destructiva, en tanto que la apertura del trabajo-a-trabajo en la indagación clínica compartida poco merece el rótulo de sospecha. Con lo cual, bien puede objetarse a su postulación de una hermenéutica de la sospecha lo que en un libro ulterior, *Uno mismo como otro* (1990), cuestiona Ricœur a la filosofía: recurrir a la hipérbole, a la práctica sistemática del exceso en la argumentación filosófica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ahumada, Jorge L. (1999[1990]). Interpretación y creacionismo. En *Descubrimientos y refutaciones. La lógica de la indagación psicoanalítica* (pp. 219-241). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ahumada, Jorge L. (2008). La pragmática como trasfondo ineludible. Crítica de la hegemonía del lenguaje y de la idea de cientificidad en Wittgenstein. *Revista de Psicoanálisis*, 64, 735-758.
- Ahumada, Jorge L. (2011). Introduction. On the Place and Limits of Psychoanalytic Knowing. En *Insight. Essays on Psychoanalytic Knowing* (pp. 1-18). Londres: Routledge.
- Bion, Wilfred R. (1962). *Learning from Experience*. Nueva York: Basic Books.

- Breuer, Josef & Sigmund Freud (1895). *Estudios sobre la histeria*. En *Obras completas*. Volumen 2. Buenos Aires: Amorrortu.
- Duhem, Pierre (1993[1916]). *La théorie physique. Son objet. Sa structure*. París: Vrin.
- Freud, Sigmund (1914). *Introducción del narcisismo*. En *Obras completas*. Volumen 14. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1915). *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*. En *Obras completas*. Volumen 12. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1919). *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*. En *Obras completas*. Volumen 17. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gomberoff, Eitan (2008). «Jugar el juego propuesto». Acerca del analista y las propuestas lúdicas del niño. *Revista de Psicoanálisis APdeBA*, XXX(2-3), 269-284.
- Laplanche, Jean (1992). Interpretation between Determinism and Hermeneutics. A Restatement of the Problem. *International Journal of Psychoanalysis*, 73, 429-445.
- Popper, Karl R. (1994). *The Myth of the Framework. In Defense of Science and Rationality*. Londres: Routledge.
- Ricœur, Paul (1970[1965]). *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. New Haven-Londres: Yale University Press.
- Ricœur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.
- Ricœur, Paul (2004[1969]). *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*. Londres: Continuum.